

DOI 10.26886/2414-634X.7(26)2018.6

UDC: 130.121: 211

POST-METAPHYSICAL CHANGING IN METAPHYSICS**V. M. Rubsky**

Odessa National Maritime University, Ukraine, Odessa

The relation of atheism as a form of negation of metaphysics and Christian theism, in particular their interpenetration, genesis and interdependence, is investigated. The development of post-metaphysical discourse in the philosophical theology of the XX-XXI centuries is highlighted. It was analyzed that the atheological and anti-metaphysical types of arguments for the refutation of the religious worldview are perceived as worldview fundamentals of the worldview in Christian theology. It is proved that atheism is implicitly contained in Christianity as a mandatory methodological principle. Emphasizes the methodological necessity of atheism in Christianity and important parameters of Christianity in atheism. Detheisation is identified as a general method, removing the traditional contrast between atheism and Christian theism.

Key words: post-metaphysics changing, atheism, Christianity, metaphysics, worldview, theology.

Кандидат богословських наук В. М. Рубський. Постметафізичний поворот у метафізиці / Одеський національний морський університет, Україна, Одеса

Досліджено співвідношення атеїзму як форми заперечення метафізики і християнського теїзму, зокрема їх взаємопроникнення, генезис і співзалежність. Висвітлено освоєння постметафізичного дискурсу в філософській теології XX-XXI століть. Проаналізовано, що атеологічний та антиметафізичний типи аргументації щодо спростування релігійного світогляду сприймаються як світоглядні основи картини світу в християнській теології. Доведено, що атеїзм

імпліцитно міститься в християнстві як обов'язковий методологічний принцип. Акцентується на методологічній необхідності атеїзму в християнстві і важливих параметрах християнства в атеїзмі. Виділено дегейзацію як загальний метод, що знімає традиційне протиставлення атеїзму і християнського теїзму.

Ключові слова: постметафізичний поворот, атеїзм, християнство, метафізика, світогляд, богослов'я.

Постановка проблеми. Рефлексії в напрямку заперечення метафізики мали потужний розвиток у дискурсі неопозитивізму ХХ століття (У. Куайн, А. Айєр, Р. Рорті) і наступних філософів і вчених матеріалістів (Д. Льюїс, Д. Деннет, А. де Боттон, М. Онфре, С. Харріс, К. Хітченс, Р. Докінз та ін.). Провісником і наслідком цього дискурсу був аналогічний розвиток тієї ж ідеї в теології. У ХХ столітті християнське богослов'я і філософія ревізюнували своє ставлення до атеїзму. У новій модальності теїстичного світогляду християнство постало джерелом атеїзму як методу мислення. Християнські антиметафізики розвивають потужний напрям «теології смерті Бога». Це була ціла плеяда філософів і богословів, що вносять (або повертають) світоглядні параметри «безрелігійного християнства», як його позначив Дітріх Бонхеффер. Багато з їхніх книг, наприклад, Т. Альтицера, Х. Кокса, Дж. Робінсона й інших, розходилися мільйонними тиражами і були перекладені багатьма мовами світу. Свого роду паралеллю цієї гілки теології ззовні виступає словенський філософ фрейдомарксистського напрямку Славој Жижек. Популярність його творів не в останню чергу зобов'язана його своєрідному підходу до пограниччя релігійного і секулярного дискурсів.

Метою статті є дослідження постметафізичного повороту в метафізиці на прикладі зіставлення атеїзму та християнського світогляду.

В історії християнської постметафізики XX–XXI ст. атеїзм пізнаний як методологічна необхідність християнства. «Повалення всіх ідолів – ось практичний атеїзм Євангелій, який керує нашою історією», – пише православний філософ Володимир Шалларь [14]. Етап повної відмови від язичницької структури мислення цим напрямком теології визнається стратегічно необхідним. Метод детеїзації-обезбоження в контексті язичницького розуміння слова «бог» підводить сучасних філософуючих теологів до висновку про те, що всі твердження, в яких Бог представляється засобом, насправді є імпліцитно атеїстичними.

На відміну від матеріалізму чарваків-локаятиків (Бріхаспаті, Дхішан та ін.), де було чітке і принципове протиставлення теїзму, християни прийшли до того, що «атеїзм не протилежний Євангелію, але вроджений йому» [14]. Більш того, «атеїзм – невіра – насправді входить у ядро християнської віри» [14]. Християнство, насправді, наділене потенціалом прийняти атеїзм як свій методологічний етап і умову. Тоді як для релігій ієрархічного і священно-відокремленого поклоніння принципова опозиція сакральне-профанне, Христос Євангелій стирає цю межу. В рамках Його проповіді діада «мета-засіб» перевертається навпаки. Тепер «субота постала для чоловіка, а не чоловік для суботи», тому що людина важливіша суботи (Мк. 2, 27). В контексті іудаїзму I століття це звучало як десакралізація. Питання про священні місця вирішується їх скасуванням (Ів. 4, 21); перекази мудрих старців відкинуті, і навіть Святе Письмо Мойсей писав «через жорстокосердя» іудеїв (Мт. 19, 8), тобто воно не є повністю те, що хотів сказати Бог. Ісус насміхається над молитвою, представляючи її марною спробою інформувати Бога або маніпулювати Ним (Мт. 6, 7–8). У

проповіді Ісуса методично застосовується виявлення психологічної самодостатності релігійних практик благочестя, що робить існування Бога непотрібним. І не менш важливе твердження: Бог не відповідальний за долі, біди, успіхи і не гарантує справедливості в світі (Лк. 13, 5; Ів. 9,1–2). «[Євангелія] заперечують відповідальність Бога за хвороби, немочі, катастрофи, в яких страждають невинні люди ... – пише Рене Жирар, загострюючи на цьому особливу увагу. – Євангелія віднімають у божества найголовнішу функцію, яка була за ним закріплена в примітивних релігіях, – здатність зосереджувати в собі все те, з чим люди не можуть впоратися у своїх взаєминах зі світом, і перш за все – один з одним. Оскільки цієї функції більше не існує, Євангелія можуть приступити до утвердження свого роду практичного атеїзму» [8, с. 144]. Таким чином, всі категорії відповідальності Бога опиняються поза Його компетенцією, поза полем Його відповідальності. Про те ж говорять безліч притч Ісуса: «Про митаря і фарисея», «Про працівників, найнятих у різний час», «Про блудного сина» та ін. Вони підводять до ідеї волонтаризму і непередбачуваності Бога в Його судженнях про праведність. Релігієзнавчо це можна класифікувати як нон-теїзм та атеологія. Ап. Яків вимагає експлікувати віру в конкретні справи настільки радикально, що сама віра втрачає свій релігійний зміст (Як. 2, 20–26).

Позитивна програма Христа – любити один одного – робить християнство горизонтальним. «Улюблені, любім один одного, бо від Бога любов, і кожен, хто любить, родився від Бога та відає Бога!» (1 Ів. 4,7). Формули «Хто бачив Мене, той бачив Отця» (Ів. 14,9) та «що тільки вчинили ви одному з найменших братів Моїх цих, те Мені ви вчинили» (Мт. 25, 40) розчиняють Бога в ближньому. Таким чином, проповідь Христа включала в себе атеїзм як необхідний етап на шляху прийняття радикально нового формату богоспількування. Без цього очисного етапу, новонавернені ризикували перенести звичний характер

відносин із богами і стихіями в християнство. У таких випадках це виражалося простим перейменуванням божеств і свят.

Звідси бере свій початок християнська версія атеїзму «зрілого християнства» Д.Бонхеффера [2], мовна смерть Бога у Пола Ван Бурена [22], «секулярна теологія» Харві Кокса, Бог як буття у П.Тілліха, теологія кенозису Т. Альтіцера [1], Г.Ваханяна, У.Гамільтона, християнська постметафізика Ж.-Л.Маріона, Д.Харта, Дж.Манусакіса, єп. Дж. Робінсона, єп. Дж. Спонга та ін.

Християнська думка також прийшла до заперечення Бога, але це заперечення фіксувалося разом з обмеженістю дискурсу, а не у відриві від нього. Знаменитий автор V століття св. Діонісій Ареопіт у творі «Про божественні імена» (§ 4), зіставляючи філософські поняття «Бог» й «існування», пише, зокрема: «в Ньому і біля Нього – все, що стосується до буття, до суцього і до того, що настало, Його ж Самого не було, не буде і не бувало, Він не виникав і не виникне, і – більше того – Його немає. Але Він Сам представляє Собою буття для суцього» [5, с.107].

Органічна зв'язаність заперечення Бога і християнства зберегла в європейському атеїзмі майже всі риси християнського дискурсу. Як писав Карл Ясперс, «у категоричному запереченні Бога ще занадто багато від біблійної традиції» [17, с. 227]. Перш за все, це найбільш полум'яна проповідь атеїзму як істини, яка потребує своїх служителів. Або високоетичний його варіант, як наприклад, «релігійний атеїзм» А. Луначарського. Російський філолог і філософ О.В.Михайлов про це писав так: «Чим більше думка запевняє себе в своєму невірстві, в своїй нездатності загалом мислити віру, чим більше запевняє вона себе в тому, що Бог “мертвий” та епоха віри в нього закінчилася раз і назавжди, чим більше її тягне розписувати собі смерть Бога ... тим більше така думка виявляє себе як думка про Бога» [12, с. 47]. Жак

Дерріда в праці «Залиш це ім'я» також відзначає цю взаємозалежність й обмін властивостей двох взаємно протиставлених світоглядів: «Якщо, з одного боку, апофатизм доходить майже до атеїзму, чи не можна сказати, що, з іншого боку, чи саме з цієї причини, крайні і найбільш послідовні форми відкритого атеїзму завжди будуть свідчити про наполегливу спрямованість до Бога? Чи не закладена ця спрямованість у програмі апофатизму, в самій його матриці?» [4, с. 101]. Сучасне християнське богослов'я дає на це питання позитивну відповідь.

Вищезгаданий Славой Жижек у книзі «Лялька і карлик», яка спеціально присвячена аналізу цієї філософської пов'язаності християнства й атеїзму, пише: «Сенс християнства як релігії атеїзму – не у вульгарно-гуманістичному обожненні людини, при якому виявляється, що людина – це таємниця Бога (як міркував Фейєрбах та ін.): християнство атакує релігійне ядро, яке виживає навіть в умовах гуманізму, аж до сталінізму з його вірою в Історію як «великого Іншого», що визначає об'єктивний сенс наших вчинків» [6, с. 198]. На думку філософа, християнство ще більш атеїстичне, ніж його романтичні опоненти-матеріалісти. Цю тему він розвиває в іншій своїй праці «Від Іова до Христа: прочитання Честертона через апостола Павла», де простежує суто теологічні посилки до анігіляції традиційної конструкції Бога в подальшій теїстичній філософії: «У традиційному атеїзмі Бог помирає для людей, які перестають у Нього вірити; в християнстві Бог помирає для Самого Себе» [7, с. 251], тому що в християнстві «Бог не вірить Сам у Себе» [7, с. 252], тобто свідомо відмовляється від адорації. У подальшій історії християнства, як вона була намічена в Новому Завіті, діяти і «бути» повинен Святий Дух. І філософськи важливо те, що «при переході від Сина до Святого Духа знімим виявляється сам Бог: після розп'яття, після смерті втіленого Бога

універсальний Бог повертається як Дух спільноти віруючих. Він є той, хто переходить від бутності трансцендентною субстанціальною реальністю до віртуальної/ідеальної сутності, яка існує лише як передумова діючих індивідів» [7, с. 265]. Отож, Дух не просто соціалізується, але з точки зору С. Жижека, Сам стає параметром соціальності.

Західна теологія другої половини XX століття, котру пробудили М. Хайдеггер і Д. Бонхеффер, збудувала в дискурсі граничного приниження Бога (кенозису) кілька моделей постметафізичного уявлення про світ. Кевін Ванхузер у статті «The Cambridge Companion to Postmodern Theology» [170] виробляє класифікацію теології постмодерну, розділяючи її на сім напрямків: Постметафізична теологія, Теологія спільної справи, Постліберальна теологія, Деконструктивна теологія, Феміністська теологія, Реконструктивна теологія і Радикальна ортодоксія.

Представники останнього напрямку (Дж. Мілбанк, К. Піксток, Г. Ворд) прагнуть бути присутніми в дискурсах теології та філософії за допомогою постметафізичної інтерпретації базових посилок теології. Д.С. Лонг у своєму викладі тез Радикальної ортодоксії критикує постмодернізм як продовження помираючої метафізики. Тільки теологія, на думку цього напрямку, може врятувати філософію (алюзія на слова Хайдеггера про Бога як порятунок філософії) і звернути секуляризм до того, що було забуте, – до Бога. Радикальна ортодоксія не виводить теологію в окремий дискурсивний простір, а навпаки – розбиває дуалізм розуму й одкровення, віри і природи, богословствування і філософствування [16, р. 133]. Доповнимо, що цього філософсько-теологічного напрямку себе також зараховують: К. Каннінгем (C. Cunningham), Л.П. Хеммінг (L.P. Hemming), М. Хенбі (M. Hanby), Т. Роуланд (T. Rowland), У.Т. Кавано (W.T. Cavanaugh), Ф.К.

Баєршмідт (F.Ch. Bauerschmidt), Дж. Монтаг (J. Montag), Дж.К.А. Сміт (J.K.A. Smith), Д. Белл (D. Bell), Д.С. Лонг (D.S. Long) Дж. Лафлін (G. Loughlin) та ін. Архієпископ Кентерберійський Роян Вільямс (Rowan Williams) теж висловлювався про свою симпатію до цього напрямку думки.

Інший напрямок являє собою «теологія смерті Бога». Наприклад, французький протестантський теолог Габріель Ваханян виступав проти будь-яких форм об'єктивації Бога. Бог як вище й Абсолютне Буття є фантазмом і абстракцією. Бог постає і пізнається в якості нумінозного Відсутнього. Як людина без Бога не може бути людиною, так і Бог без людини не може бути Богом. В Ісусі Христі людина виявляється умовою буття Бога. У книзі «Смерть Бога: культура нашої постхристиянської ери» (1961) він прийшов до висновку, що Бог перетворився в культурний артефакт при тому, що сама культура більше не є провідником Євангелія, котре спрямовує людський дух до трансцендентного. Парадигма мислення, яка забезпечувала передачу ідеї Бога без секулярних обґрунтувань, перестала існувати. «Бог не потрібен, тобто Він не може вважатися цілком очевидним», – пише Ваханян [21, р. 45]. Відповідно, Бог як категорія думки помер. Проте, як зазначив його критик Джон Монтгомері, позиція Ваханяна вважалася «безнадійно консервативною прихильниками християнського атеїзму» [19, р. 80]. Адже, слідом за вигнанням Бога як життєвої і філософської необхідності, Ваханян продовжує свої рефлексії так: «Бог не потрібен, але Він неминучий. Він зовсім інший і повністю присутній. Віра в нього, звернення нашої людської реальності, як культурно, так і екзистенційно, це вимога, яку Він все ще звертає до нас» [21, р. 46]. Ці ж ідеї він розвивав і в більш пізній період у працях: «Анонімний Бог» (2003), «Тілліх і Нова релігійна парадигма» (2004), «Хвала Світському» (2008) та ін.

Такий же напрямок думки озвучує рабин, богослов і релігієзнавець Річард Рубенштейн, що зв'язав тему Голокосту і «смерті Бога» в книзі «Після Освенціма: Радикальна теологія і сучасний іудаїзм» (1966). Він стверджує, що досвід Голокосту зруйнував традиційну єврейську концепцію Бога. Особливо це стосується понять всемогутності й Завіту. Таким чином, секуляризація не опинилася для релігійного світогляду суцільним лихом.

Аналогічний світоглядний концепт пропонував філософ і богослов Вільям Гамільтон у своїй книзі «Радикальна теологія і смерть Бога»: втілення Бога, що завершується Його смертю, є лише прощанням з надією на трансцендентальну владу та ієрархію сакрального.

Єпископальний священик Пол ван Бурен у книзі «Секулярний сенс Євангелія» (1965), погоджуючись із критикою християнської міфології Р.Бультмана, згідно з якою біблійна картина світу не може бути прийнята сучасною людиною, аналізує лінгвістичний аспект теології. Розвиваючи посилку аналітичної філософії, він приходить до неможливості висловити Бога за допомогою мови, і на цьому рівні фіксує Його «смерть».

Найбільш широко відомий у напрямку постметафізичної теології радикальний американський теолог Томас Альтицер і його книга «Смерть Бога. Євангеліє християнського атеїзму» [1]. Християнство витісняє Бога на небо (Вознесіння). До того, Він перебував на землі, а тепер випроваджений. Т.Альтицер радикально не сприймає поділ на духовне і матеріальне, тому фактор наростаючої бездуховності світу він розцінює як позитивний. Тільки у звільненому людському цілком вільно виявляє себе Божественне.

Гарвардський професор і баптистський пастор Харві Кокс у 1965 році опублікував свою книгу «Мирський град. Секуляризація та урбанізація в теологічній перспективі» [9]. Фундаментом його

християнського світогляду слугує погляд на секуляризацію як на «законне дитя біблійної релігії» і результат дії християнської Вісті в історії. У книзі «Релігія в мирському граді: до постмодерністської теології» (1984) він, зокрема, пише: «Я вірю, що християнство може і повинно здійснити вирішальний внесок у створення нової світової цивілізації. Цей внесок буде принципово відрізнятися від тих функцій, які християнство виконувало в Новий час» [18, р. 38]. Тільки закінчивши епоху метафізикалізму, християнство може перейти від стану тотального захисту до наступу. З кінцем сучасності (постмодерном) він пов'язує перспективи християнського майбуття.

Англіканський єпископ Джон Робінсон у теологічному бестселері «Бути чесним перед Богом» (1963) також ставить питання про переосмислення філософського фундаменту християнства, і, залишаючись гаряче віруючим проповідником, легко погоджувався з деконструкцією метафізики. Те ж робить і його американський колега з Єпископальної Церкви єпископ Джон Шелбі Спонг у книзі «Нове християнство для нового світу: чому традиційна віра помирає і як нова віра народжується» (2001). Він представляє 12 тез теологічної реформи. Перші дві звучать так: «1) Теїзм, як спосіб визначення Бога, мертвий. Таким чином, більшість богословських “розмов про Бога” сьогодні є безсенсовими. Повинен бути знайдений новий спосіб говорити про Бога. 2) Оскільки Бог не може бути зрозумілим у теїстичних термінах, стає безсенсовим прагнення зрозуміти Ісуса як втілення теїстичного божества. Таким чином, христологія збанкрутіла», – стверджує єпископ [20].

Менш помітний, але більш продуманий богословський проект Еберхарда Юнгеля також полягає в подоланні метафізичного образу Бога. За оцінкою С.О.Коначевої, він є «спробою вибудувати неметафізичне бачення божественного буття, спираючись як на

досягнення діалектичної теології, так і на філософські пошуки Гегеля і Хайдеггера» [10, с. 298.]. Використання риторики смерті/згасання Бога для Юнгеля – це елемент мови: «Тут мається на увазі тільки особливий спосіб говорити про Бога, думати про Нього, певний підхід до розуміння того, що є божественним» [15, с. 516]. Таким чином, оголошена Хайдеггером криза онтотеології, в контексті теїстичної філософії постає як «криза певної форми дискурсу, криза певного уявлення про мислення» [16, с. 108]. Теологічна феноменологія, на думку А. Ямпольської, цілком гармонійно засвоїла посилку про те, що «мислення Бога, мислення Іншого здійснюється через афіціювання, яке є одночасно гетеро- й автоафіціюванням – афіціювання Богом й афіціювання нашим мовленням» [16, с. 111]. У такого роду синергійності значення дискурсу й означуваного ним буття співіснують і спів-діють, але не зливаються так, щоб одне заперечувало інше.

Один із сучасних богословів і філософів О.М.Гагінський фіксує кризову ситуацію, в якій метафізика не тільки неможлива, але й згубна: «Ми відучилися сприймати божественне інакше, ніж крізь призму метафізики. Можливо, саме тому неметафізичні концепції божественного тепер сприймаються як язичницькі. Але і метафізика більш неможлива. А значить, божественне виключається самої спрямованістю нашого мислення, його метафізичністю» [3, с. 62].

Православний богослов і філософ, диякон Афінської єпархії Православної Церкви Джон Пантелеймон Мануссакіс є найбільш популярним виразником постметафізичного дискурсу в філософсько-релігійному середовищі. У своїй книзі «Бог після метафізики» він ставить таке питання: «Як можна мислити Бога після метафізики?» [11, с. 7]. З теїстів-постметафізиків Дж. Мануссакіс частіше за інших апелює до патристики і літургійних джерел. Він показує, яким шляхом філософського розвитку може йти богослов до християнського погляду

на феноменологію релігійного досвіду. Дж. Мануссакіс підкреслено виходить поза рамки метафізики і не вважає, що Бог є тільки предметом теології. Він повинен бути епіцентром як філософії, так і естетики. Автор робить зусилля звільнити Бога теології та філософії від метафізичних пут через визнання Його зіткнення з нашою іманентністю. «Об'єктивація Бога, – пише Дж. Мануссакіс, – це симптом нездатності метафізики помислити Бога саме як можливу неможливість думки, як ту крайню точку, де думці доводиться “стрибнути вище голови”» [11, с. 48]. Із покликанням на св. Григорія Ниського автор зараховує всі богословські та філософські побудови до майже фейєрбахівської формули: «все, що осягається про Бога нашим інтелектом, – наше, а не Боже. Адже, зауважимо, навіть Одкровення Сина Божого було явлено “під покровом” плоті – тобто того, що наше ... “думка про Бога” – не більше ніж замаскована думка людини про себе саму» [11, с. 49].

Солідарний із ним і проф. теології Православної Церкви Америки Девід Бентлі Харт. Він є сучасним прихильником оновлення богословської мови з урахуванням досвіду всієї філософії XX ст. У 2003 році він був визнаний кращим богословом Америки за книгу «Краса нескінченного» [13], в якій критикує філософію постмодерну за її внутрішню порожнечу (хаос), вбачаючи в цьому аналогію маніхейської думки III століття. Він проголошує подолання всіх сучасних дискурсів через апофатизм Ареопагіта і Григорія Ниського аж до нон-теології. Також як і Мануссакіс, Харт приходить до філософського розуміння Літургії як практичного Причастя незбагненності.

Висновки. Таким чином, все те, що для атеологічного й антиметафізичного типів аргументації уявлялося спростуванням релігійного світогляду, виявилось не тільки прийнятним для

християнської теології, а й мислиться як одна зі світоглядних підстав картини світу. Це виявилось можливим тільки тому, що атеїзм імпліцитно міститься в християнстві як обов'язковий методологічний принцип. Заклик Христа відкинути все і слідувати за людиною (Сином Людським) звучав у релігійному контексті й був адресований людям, які були спрагли пізнати релігію, тому був, по суті, антирелігійним у традиційному розумінні. Атеїзм виділився з християнства і сміливо протиставився йому в XVIII столітті та повернувся до нього в XX столітті як «блудний син», якого «прийняла у свої обійми» сучасна теологія без тіні філософських застережень. Як фрагмент, який був опущений та якого бракувало і нині бракує в керигмі тих християнських течій, які все ще борються однією частиною філософської теології проти іншої її частини.

Литература:

1. Альтицер, Т. (2010). *Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма*. М.: Канон.
2. Бонхёффер, Д. (1994). *Соппротивление и покорность*. М.: Прогресс.
3. Гагинский, А. М. (2015). Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж. -Л. Марион и христианская традиция. *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия*, no. 4 (60), 55–71.
4. Деррида, Ж. (2015). *Эссе об имени*. СПб.: Алетейя.
5. Дионисий Ареопагит (1994). *О божественных именах*. М.: Глаголь.
6. Жижек, С. (2009). *Кукла и карлик*. М.: Европа.
7. Жижек, С. (2011). От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла. *Логос*, no. 3, 246–266.
8. Жирар, Р. (2016). *Вещи, сокрытые от создания мира*. М.: ББИ.
9. Кокс, Х. (1995). *Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте* / Пер. О. Боровой. М.: Восточная литература.

10. Коначева, С. А. (2010). *Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века*. М.: РГГУ.
11. Мануссакис, Дж. П. (2014). *Бог после метафизики. Богословская эстетика* / Пер.: Дарья Морозова. К.: Дух і Літера.
12. Михайлов, А. В. (2008). Вместо введения. *Хайдеггер М. Статьи и работы разных лет* / Сост., автор вступ., заключ. и коммент. А.В. Михайлов. М.: Академический Проект, 3–50.
13. Харт, Д. (2010). *Красота бесконечного*. М.: ББИ.
14. Шалларь, В. Евангельский атеизм <<https://blog.predanie.ru/article/evangeliskij-ateizm>> (2018, вересень, 14).
15. Юнгель, Э. (2009). О смерти живого Бога (Богословский этюд). *Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями* / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И. Уколов. М.: ПСТГУ, 512–537.
16. Ямпольская, А. (2011). Феноменология как снятие метафизики? *Логос*, no. 3 (82), 107–123.
17. Ясперс, К. (1994). *Смысл и назначение истории*. М.: Республика.
18. Cox, H. (1965). *The Secular. City Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. N-Y.: Macmillan.
19. Montgomery, J. W. (2015). *The Suicide of Christian Theology*. Minneapolis: New Reformation Publications.
20. Spong, John Sh. (2002). *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith is Dying How a New Faith is Being Born*. Harper One.
21. Vahanian, G. (1964). *Wait Without Idols*. New York: George Braziller.
22. Van Buren, P. (1963). *The Secular Meaning of the Gospel, Based on an Analysis of Its Language*. London: MacMillan Publishing company.

References:

1. Altizer, Th. (2010). *Smert Boga. Evangelie hristianskogo ateizma [Death of God. Gospel of Christian atheism]*. М.: Kanon. [in Russian].

2. Bonhoeffer, D. (1994). *Soprotivlenie i pokornost [Resistance and submission]*. M.: Progress. [in Russian].
3. Gaginskij, A. M. (2015). Onto-teologiya i preodolenie metafiziki: M. Hajdegger, Zh.-L. Marion i hristianskaya tradiciya [Onto-theology and the overcoming of metaphysics: M. Heidegger, J. -L. Marion and Christian Tradition]. *Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filosofiya [Bulletin of PSTGU I: Theology. Philosophy]*, no. 4 (60), 55–71. [in Russian].
4. Derrida, J. (2015). *Esse ob imeni [Essay about name]*. SPb.: Aletejya. [in Russian].
5. Dionysius the Areopagite (1994). *O bozhestvennyh imenah [The Divine Names]*. M.: Glagol. [in Russian].
6. Žižek, S. (2009). *Kukla i karlik [Doll and dwarf]*. M.: Evropa. [in Russian].
7. Žižek, S. (2011). Ot Iova k Hristu: prochtenie Chestertona cherez apostola Pavla [From Job to Christ: Reading Chesterton through the Apostle Paul]. *Logos*, no. 3, 246–266. [in Russian].
8. Girard, R. (2016). *Veshi, sokrytye ot sozdaniya mira [Things hidden from the creation of the world]*. M.: BBI. [in Russian].
9. Cox, H. (1995). *Mirskoj grad. Sekulyarizaciya i urbanizaciya v teologicheskom aspekte [The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective]* / Per. O. Borovoj. M.: Vostochnaya literatura. [in Russian].
10. Konacheva, S. A. (2010). *Bytie. Svyashennoe. Bog: Hajdegger i filosofskaya teologiya XX veka Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века Бытие. [Being. Sacred. God: Heidegger and the philosophical theology of the twentieth century]*. M.: RGGU. [in Russian].
11. Manoussakis, J. P. (2014). *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaya estetika [God after metaphysics. Theological Aesthetics]* / Per.: Darya Morozova. K.: Duh i Litera. [in Russian].

12. Mihajlov, A. V. (2008). *Vmesto vvedeniya. Hajdegger M. Stati i raboty raznyh let* [Instead of introducing. Heidegger M. Articles and works of different years] / Sost., avtor vstup., zaklyuch. i komment. A.V. Mihajlov. M.: Akademicheskij Proekt, 3–50. [in Russian].
13. Hart, D. (2010). *Krasota beskonechnogo Kpacoma бесконечного* [The beauty of the infinite]. M.: BBI. [in Russian].
14. Shallar, V. Evangeliskij ateizm [Gospel atheism] <[https://blog.predanie.ru /article/evangeliskij-ateizm](https://blog.predanie.ru/article/evangeliskij-ateizm)> (2018, September, 14). [in Russian].
15. Yungel, E. (2009). O smerti zhivogo Boga (Bogoslovskij etjud) [About the death of the living God (Theological Study)]. *Sravnitelnoe bogoslovie: nemeckij protestantizm HH veka: Teksty s kommentariyami* [Comparative Theology: German Protestantism of the XXth Century: Texts with Commentary] / sost., avt. vved. Kristof Gestrih; per., avt. vstup. statej K.I. Ukolov. M. : PSTGU, 512–537. [in Russian].
16. Yampolskaya, A. (2011). Fenomenologiya kak snyatie metafiziki? [Phenomenology as the removal of metaphysics?] *Logos*, no. 3 (82), 107–123. [in Russian].
17. Jaspers, K. (1994). *Smysl i naznachenie istorii* [The Origin and Goal of History]. M.: Respublika. [in Russian].
18. Cox, H. (1965). *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. N-Y.: Macmillan. [in English].
19. Montgomery, J. W. (2015). *The Suicide of Christian Theology*. Minneapolis: New Reformation Publications. [in English].
20. Spong, John Sh. (2002). *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith is Dying How a New Faith is Being Born*. Harper One. [in English].
21. Vahanian, G. (1964). *Wait Without Idols*. New York: George Braziller. [in English].

22. Van Buren, P. (1963). *The Secular Meaning of the Gospel, Based on an Analysis of Its Language*. London: MacMillian Publishing company. [in English].